

# A HERMETIZMUS KULTÚRTÖRTÉNETI SZEREPE

Heinrich Cornelius Agrippa bölcseletében

Az itt következő elemzés, mely egy a hermetikus bölcselet forrásvidékét feltáró, majd annak reneszánszkori virágzásával foglalkozó, készülő könyv gondolatmenetéből van kiszakítva, természetesen, számos olvasónak töredezettnek, kontextusából kiszakítottnak tetszhet, hiszen a jelen keretek között nem tudtam összefoglalni a mégoly legszükségesebb előzetes ismereteket sem.<sup>1</sup> Mindennek ellenére úgy érzem, hogy Agrippa műveiben - melyek egy része szerencsére már magyarul is hozzáférhető -, mint cseppben a tenger, tisztán feltárhatók annak a gondolatrendszernek az elemei, mely egészen napjainkig szinte meglepő vonzerőt gyakorol az emberi gondolkodásra és fantáziára. A következőkben igyekszem megmutatni e vonzerő forrásait, de azokat a pontokat is, melyek szinte aláássák az épülő eszmerendszert, sokszor annyira, hogy a hermetikus mágia saját gyakorlói számára is ellentmondásosnak tűnik.

## 1. Agrippa és a mágia hármas könyve

A 16. század folyamán az a kegyes, rajongó mágia, mely a firenzei neoplatonisták műveiben jószerivel csak az ősi iratok csodálatára szorítkozott, alaposan átalakult, s immár a természetfeletti hatalmak kutatásán és rendszerezésén túl azok konkrét, manipulatív befolyásolását kísérelte meg. A 16. századi mágia legkülönösebb figurája kétségtelenül a nettesheimi Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) volt. Ő is felhasználta elődei eredményeit, mégis egy egészen sajátos, s a teljes univerzumra érvényes mágikus-kabalisztikus rendszert dolgozott ki.

Fő műve *A titkos bölcsességről (De occulta philosophia)*<sup>2</sup>, melyet 1510-ben írt, de nem adott ki 1533-ig. Megjelentette viszont egy másik művét, melynek különös címe *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium atque excellentia verbi dei declamatio* (1526 és 1530), vagyis "Szónoki gyakorlat minden tudomány és művészet bizonytalan és hiábavaló voltáról, valamint Isten igéjének kiválóságá-

---

<sup>1</sup>A hermetizmus definícióját eddig több cikkemben kíséreltem meg, bevezetésnek 1978-as népszerűsítő könyvemet (*Titkos tudományok és babonák. A 15-17. század művelődéstörténetének kérdéseihez*, Budapest: Magvető, Gyorsuló Idő) ajánlom. A mágia általam használt értelmezését definiálják a következő magyarul is hozzáférhető könyvek: Fónagy 1943; Seligmann 1987; Biedermann 1989.

<sup>2</sup>A mű leírását ld. Yates 1964, 130-43 és Magyar László András in Agrippa 1990, 11-5. Szövegkiadások: Agrippa 1967 és 1970; angol fordítás Agrippa 1651; magyar: Agrippa 1990. További szakirodalom: Müller-Jahncke 1979, 19-29 és 1985, 62-7; Nauert 1965; Prost 1965; Thomas 1971; Walker 1958; Zambelli 1972.

ról". A két könyv szöges ellentéte egymásnak, a *De incertitudine...* szinte minden pontjában cáfolja a *De occulta philosophia* szinkretikus bölcsességét, s nem kevés fejtörést okoz a művelődéstörténészeknek, hogy a rendkívül szkeptikus traktátus után miért adta ki mégis a szerző rajongó stílusban írt, monumentális mágiatanát. E kérdésre még részletesebben visszatérünk, addig is azonban ismerkedjünk meg a titkos bölcsességgel, melynek legfontosabb gondolatai szép magyar fordításban is olvashatók.

Az univerzum három világból áll, idézi Agrippa a dionüszoszi világképet, ezek az elemi világ, a csillagvilág és a szellemvilág. Agrippa e három területnek megfelelően osztályozta a mágikus operációkat is. Mindennek alapja természetesen az volt, hogy - ahogy Keith Thomas is megjegyzi - a középkori *magia naturalis* gondolatvilága kiegészült a neoplatonizmus által feldobott gondolatokkal, nevezetesen az emberi szellem nemességéről és zsenialitásáról vallott gondolatokkal, valamint az a filozófiai tendenciával, mely a pogány bölcsélet hagyományait követve összerakta a szellem különbségét. "Az univerzumot szellemek serege népesítette be, melyek a legkülönbözőbb okkult szimpátiákat vezérelték. A kozmosz egy hatalmas, organikus egység volt, melynek minden eleme szimpatikus kapcsolatban állt az összes többi elemmel. E jelenségek vizsgálata volt a természetfilozófus feladata, a mágus sajátos programja pedig az volt, hogy ezeket saját céljai szolgálatába is kívánta állítani. Három típusú mágikus tevékenység különült el: természeti mágia, mely az elemi világ okkult tulajdonságait igyekezett kiaknázni; égi mágia, mely az égi hatásokkal, asztrológiával és matematikával operált; valamint rituális mágia, mely egyenesen a démonokat és szellemeket szólította meg" (Thomas 1971, 265).

A *De occulta philosophia* első könyve az elemi, vagy természeti mágiával foglalkozik. A *magia naturalis* leírásán túl azonban már az első bekezdésben is megjelenik a neoplatonista *exaltatio* gondolata, méghozzá a mágiára vonatkoztatva sokkal közvetlenebb módon, mint akár Ficino, akár Pico műveiben:

A világ hármas: elemi, égi és szellemi. Benne minden alacsonyabb rendűt valami magasabb rendű irányít, s mindent a megfelelő erők befolyásolnak - így maga az Archetípus és Legfőbb Alkotó is angyalok, égkörök, csillagok, elemek, állatok, növények, ércék és kőzetek útján ömleszt belénk mindenhatóságának erőit - oly dolgok útján, amelyeket mind a mi szolgálatunkra hozott létre s teremtetett egykor. Joggal hiszik tehát a mágusok, hogy mi pedig ugyanezek a fokozatokon és világegységeken át ugyanehhez az Archetípushoz, minden világok alkotójához és eredendő okához, mindennek indokához és eredőjéhez emelkedhetünk. Ezért kutatják a mágusok az elemi világ erőit a természetes anyagok különféle vegyületeiben az orvostudomány és a természetbölcsélet segítségével, ezért kapcsolják össze ezekkel az erőkkel az égi világ kisugárzásából és hatásaiból táplálkozó égi erőket az asztrológia törvényeinek és a matematika tudományának alapján, és ezért erősítik meg

s biztosítják mind e tudást a különböző szellemlények hatalmával *szent vallási rítusok* útján (I:i, Agrippa 1990, 19-20, kiemelések tőlem).

A természeti szimpátiák és a szellemvilág kapcsolatának tárgyalásakor hamarosan eljut a Ficino által is propagált talizmánmágia módszeréhez:

Például, ha a Nap erejét akarod megszerezni, keres a Nappal összefüggő dolgokat a növények, virágok, fémek, kövek és élőlények közt, szedd össze és használd föl őket. [...] Így a megfelelően fölfogott napsugarak és a világszellem segítségével megszerezheted a Nap sajátos erejét (I:xxxiv, i.m., 41).

A xxxvii. fejezet még egyszer összefoglalja a létezés nagy láncolatának rendszerét, s egyben a mágia pontos definícióját adja. A platonikusokra, Triszmegisztoszra, a kabalistákra, de még a brahmin Iarchasra is hivatkozva<sup>3</sup> állítja, hogy mindaz, ami a Hold alatti világban keletkezik és elpusztul, az égi világban és a szellemi világban is ugyanúgy megtalálható. A legfelső Archetípusban lévő égi erő, vagy közvetítő természet, vagy kvintesszencia segítségével folyik a kommunikáció, mely a Létezés Nagy Láncolatát összetartja:

Isten képmása az ember, az emberé az állat, az állaté a növényállat (zooépüthön), a növényállaté a növény, a növényé az érc, az érc vonásait és képét pedig a kőzetek hordozzák. Szellemi tekintetben viszont a növény az állattal vegetatív életmódjában rokon, az állat az emberhez érzékeivel, az ember a démonhoz fölfogóképeségével, a démon pedig Istenhez halhatatlanságával kapcsolódik. Az istenség az értelemmel áll kapcsolatban, az értelem a fölfogóképeséssel, ez a figyelemmel, a figyelem a képzettel, a képzet az érzéssel, az érzés az érzékkel, az érzék pedig a dolgokkal (i.m., 45).

Ez az összefoglalás igen pontosan világít rá az organikusan felfogott természet egységére, és az egységen belüli, a hierarchiák közötti információáramlás folyamatos, mindkét irányú voltára. Ezt használja ki a mágia:

Ezért aztán minden dolog esetében vissza lehet jutni az alantiaktól a csillagokig, a csillagoktól az őket irányító szellemerőkhöz, tőlük pedig az Archetípusig: ebből a rendszerből táplálkozik a teljes mágia és a titkos tudományok mindegyike (i.m., 44).

A természeti mágia lényege tehát, hogy világunk bizonyos anyagaival az e világi erőket és az őket szolgáló démonokat is megidézhethetjük (I:xxxix). A csodaerejű bo-

---

<sup>3</sup> "A brahmin"-t Philostratosz és Hieronymus említik, feltehetően az 1. században élt. Működéséről egyébként semmit sem tudni! (v.ö. Magyar László András magyarázó jegyzeteit).

szorkányság, a testre köthető és nyakba akasztható mágikus eszközök, bizonyos gyűrűk használata, de még bizonyos halottföltámasztási praktikák is ezeket az erőket fogják szolgálatukba (xlii-lxviii).

A természet általános okkult vonzódásainak leírása után Agrippa a mikrokozmosz, az ember tárgyalására tér, s bemutatja az emberi természet azon vonásait, melyek felhasználásával lehetőség adódik a mágiára. Itt elsősorban az álmok erejéről ír, s kettős felosztása - éber élmények emlékei hatására keletkezett, illetve égi befolyások által keltett álmok - pontos pszichológiai megfigyeléseken alapul. Következtetései természetesen mágikusak: a szellemvilág hatására érzelmeink igen hatalmas erejűvé válhatnak, melyek nemcsak saját alakunkat, vagy fizikai helyünket képesek megváltoztatni, de másokra is mágikus hatással lehetnek (szerelmi mágia, lxiv). Az érzelmi energia materiális formában is megköthető, mégpedig a beszéd által. Agrippa nyelvelmélete igen modernnek tűnik, hiszen egyrészt azt állítja hogy nincsen gondolkodás nyelv nélkül ("A belső szó a gondolkodásban hangtalanul megjelenő értelmi fogalom és lélekmozzanat" [lxix, i.m. 83]), másrészt pedig a nyelv kommunikatív funkcióját is megfogalmazza: "A kiejtett szó viszont beszéd jellegű cselekvés, [...] abból a célból, hogy a szó így megnevezhesse a dolgokat, és értelmünk szüleményeit a hallgatóság számára tolmácsolhassa" (i.h.). E kiejtett szó mágikus erővel is rendelkezik, különösen ha tulajdonnév:

Ezért állítják azt a mágusok, hogy a tulajdonnevek mindig, mindenütt hordozzák a dolgok bizonyos sugarait, és megőrzik magukban a dolgok erejét, föltéve, [...] ha a dolog éppoly könnyen fölismerhető a neve, mint saját, élethű képmása által (lxx, i.m., 85).

A tulajdonneveknél is erősebbek azonban a mágikusan rendezett "összetett kifejezések", például versek, ráolvasások, könyörgések, átkok, szónoklatok, invokációk, tanúságtételek, esküvések, ördögűző szövegek és hasonlóak (lxxi). Az első könyv ezeknek a rövid felsorolásával zárul, de az olvasó sejtheti, hogy a harmadik, rituális mágiáról szóló részben a mágikus szövegeknek még fontos szerepe lesz.

A második könyv a matematikai tudományok tárgyalásával kezdődik, s a számok hatását és erejét fejtegeti:

Mindent, ami a dolgok alaptermészetéből állítható össze, számelvek alakítanak, az alkotó lelkében ugyanis számelvű volt a minta, amelytől a sok-sok elem származik, és az időrend, a csillagok mozgása és az ég forgása, a mindenség létével egyetemben, mindmind számkapcsolatokon alapul. A számok tehát nagy és magasrendű erőkkel hatalmasak (II:ii, i.m., 94).

Az absztrakt matematikai tudományokra épülnek a mechanika és optika, melyek segítségével számtalan csoda tehető: ilyenek voltak Daidalosz önjáró szobrai, automatái, Hermész Triszmegisztosz beszélő szobrai, Arkhitéász röpülő fagalambja és valamennyi optikai képcsoda, azok a tükrök és árnyképek, melyekről Apolloniosz

és Vitellius számolnak be (II:i). A mechanikai *magia naturalis* az a terület, mely összeköti a teológiai mágiát az ezidőben egyre inkább fellendülő természettudományos kísérletekkel, melyek Roger Bacontól Leonardo da Vinciig furcsa keverékei az okkult gondolatoknak és meglepően racionális javaslatoknak. Agrippa is teljesen józanul jegyzi meg:

Ha egyszer csodálatos látványban van az embereknek részük, értelmük vak lévén, minden jelenséget a démonoknak tulajdonítanak, vagy csodának tartanak, jóllehet a természettudomány vagy matematika művéről van szó. [...] Itt viszont azt is meg kell jegyeznünk, hogy ugyanúgy, ahogy a természet dolgainak segítségével képesek vagyunk összegyűjteni a természet erőit, az elvont matematikai és égi erők segítségével meg az ég erőit tudjuk megszerezni, azaz a mozgást, az életet, érzéket, beszédképességet, jövőbe látó és jósképességet, sőt még olyasmire is szert tehetünk, ami még kevésbé fogható meg anyagilag - és mindezt nem természetes úton, hanem kizárólag mesterkedéssel érjük el (II:i, i.m., 92-3).

Az idézet második része már azt jelzi, hogy a racionálisan felfogott természettudomány csak érintőlegesen érdekli Agrippát, fő célja a természeti erők mágikus befolyásolása, méghozzá ezúttal a csillagvilágban fellelhető absztrakt, matematikai formulák segítségével. S mivel a számok teológiai jelentésének legjobb tudománya a kabala, a második könyv elsősorban a kereszténységbe beépíthető kabalisztikus elemekkel foglalkozik, mind a kozmosz, mind az emberi mikrokozmosz vonatkozásában. A xxvii. fejezetben a mikrokozmosz egy igen szép, költői-matematikai megfogalmazását találjuk:

Mivel az ember Isten legszebb és legtökéletesebb alkotása és képmása, és mivel nem egyéb, mint a világ, csak kicsiben, más dolgoknál tökéletesebb összetételben és finomabb összhangban, magasztosabb méltósággal tartalmazza és hordozza magában az őt körülvevő valamennyi számot, mértéket, súlyt, mozgást, elemet s minden egyebet - s benne mindez, mint legfelségesebb alkotásban, a más összetételekben található közönséges összhangoknál messze felségesebben jelenik meg (i.m., 102).

A harmadik könyv, a rituális mágia tana a vallás fontosságának, erejének és hasznának leszögezésével kezdődik. Érdekes módon Agrippa nem a mágiát sorolja be a vallás nagyobb rendszerébe, hanem éppen fordítva: "A vallási szertartásoknak sem kisebb a hatóereje, mint más mágiatípusoknak, hiszen gyakran magukban is elegendőek ahhoz, hogy az isteni erőre szert tegyünk" (III:iii, i.m., 111). A vallási rítusokkal kapcsolatba hozható mágiának pedig nincsen más célja, mint a felmagasztosulás, az *exaltatio*:

Most arról lesz szó, amely alapja, teljessége és kulcsa a mágikus

műveleteknek, s amely nem más, mint az embernek eme oly magasrendű erőhöz és képességhez való fölmagasztosulása (i.h., 109).

Mivel a mágusnak ismernie kell az Istent, hosszas teológiai fejtegetések következnek Isten természetéről, az istennevek befolyásáról (xii), az égi lelkekről (xv), majd a szellemek és démonok három fajtájáról (xvi) és a gonosz démonok osztályáról (xviii).

Fontos ismeretre mutat rá az angyalok nyelvét tárgyaló fejezet, mely a régi-ek szerint "csakis a héber lehet, mert ez a legősibb nyelv: mennyből eredt, és már a nyelvek bábeli összezavarodása előtt is létezett, [...] s míg minden nyelv romlik, egyedül a héber az, amelyik örök épségben kitart" (xxiii, i.m., 133). Agrippa maga anélkül próbálja definiálni az angyali nyelvet, hogy azt a hagyományos érvelés szerint valamelyik konkrét nyelvhez, például a héberhez kötné:

Azt az eszközt - akármilyen is a lényege -, amelynek segítségével az egyik lélek a másik léleknek vagy az embernek tudtára adja azt, ami elméjében megfogant, nevezi Pál apostol "az angyalok nyelvének" (i.h., 135).<sup>4</sup>

Ami a konkrét mágikus operációkat illeti, a mágusnak leginkább a legelső szellemi renddel lehet kapcsolata. Agrippát, akárcsak Marlowe Faustus doktorát, rendkívül izgatják a természeti jelenségek okkult befolyásolásának lehetőségei:

Személyesen láttam és ismertem olyasvalakit, aki a Hold órájában egy üres lapra egy bizonyos szellem nevét és jelzetét írta föl, ezt a lapot azután, miközben valami verset mormolt, megetette egy folyami békával, s mikor a békát visszaengedte a vízbe, megeredt a zápor és az eső (xxiv, i.m., 137).

Mivel mindhárom könyv a makrokozmosz-mikrokozmosz egymást kiegészítő rendszereinek bemutatására épül, a harmadik könyv is részletesen foglalkozik az emberrel. Míg az első könyv az emberi test elemi felépítésével, a második pedig annak számszimbolikájával, titkos arányaival foglalkozott, a harmadik a teremtést és az emberi szellem erejét tárgyalja. Ideológiájában ez a rész Pico *Oratio*ját követi, kiegészítve konkrét mágikus procedúrák leírásával.

Magát az ember teremtését Agrippa inkább Hermész Triszmegisztosz, semmint az ortodox Biblia alapján mutatja be. S mivel a két világ - makro- és mikrokozmosz - szoros kapcsolatban vannak, a mágusnak mindenekelőtt önmagát kell megismernie:

Aki tehát magát megismeri, önmagában mindent megismer: megis-

---

<sup>4</sup>Bár Szent Pál többször hivatkozik az angyalok kijelentéseire, beszédük erejére, nyelvükre vonatkozó definíciót schol sem ad.

meri mindenekelőtt Istent, akinek képére teremtetett, megismeri a világot, akinek képmását hordozza, megismeri az összes teremtményt, amellyel kapcsolatban áll... (xxxvi, i.m., 143).

Nem másképp történik ez, mint az alkimista esetében, melyről Geber is beszél:

... senkiből sem lesz tökéletes alkimista, aki a tan elveit magamagában föl nem ismerte még, és hogy minél inkább ismeri valaki önmagát, annál erősebb lesz a fölfogása, s annál jelentősebb és csodálatosabb dolgokat lesz képes véghezvinni, továbbá oly tökéletességre jut, hogy valósággal Isten fia lesz: ugyanazzá a képpé változik, ami Isten, és vele egyesül. Ez pedig sem az angyaloknak, sem a világnak, sem pedig egyetlen más teremtménynek sem adatik meg... (i.h.).

Ugyanaz az *exaltatio* ez, mint amiről Ficino és Pico írtak homályos és poétikus megfogalmazásban; Agrippa könyvében a tétel szinte természettudományos precizitást kap:

Mikor az ember egyesül Istennel, mindaz eggyé válik, ami az emberben található: először is az értelem, aztán a lélek és az életerők, az életfolyamatokat irányító erő, és minden elem is, egészen az anyagig, a teljes testet magával ragadva. A testnek csak a formája marad meg: e változás a testet magasabb rendűvé és égi természetűvé változtatja, s addig formálja, míg halhatatlanná nem magasztosul. S mindaz, amiről beszéltünk, kizárólag az ember osztályrésze (i.h., 144).

Az ember különleges státuszából, testének és lelkének sajátos kombinációjából következik, hogy nem könnyű kitapasztalni e két komponens természetét, és eldönteni, hogy mi történik ezekkel a halál után. Számos fejezeten keresztül Agrippa a test és lélek halhatatlanságára vonatkozó elméleteket ismerteti, s természetesen kitér azokra az esetekre, mikor a holt lelkek nem tudnak megnyugodni és visszajárni az anyagi világba. Mindennek mágikus vonatkozása az, amit Agrippa az okkult operációk legmagasabbrendűjeként tárgyal, vagyis a holt lelkek megidézése.

Azok a lelkek, amelyek erőszakos halál következtében hagyták el porhüvelyüket, és zavaros, nedves szellem alakban továbbra is körülötte kódorognak -, ezeket a lelkeket tehát, mintha valami rokon dolgot alkalmaznánk csalétkül, könnyen meg lehet idézni és elő lehet csalni, föltéve, ha kiismerjük az őket egykor testükhöz kapcsoló kötelékeket, és ezekhez hasonló párákat, folyadékokat, illatokat, mesterséges fényjeleket, ráolvasásokat, dalokat és efféléket alkalmazunk: ezek ugyanis a lélek képzelőerejében és szellemében rejlő harmóniát mozgásba tudják hozni. [...] A szentségek se-

gítségül hívásáról és a hasonló vallási előírásokról sem szabad elfeledkeznünk (xlii, i.m., 155).

A fenti idézet olvastán nem kell csodálkoznunk, hogy miként tapadt Agrippához az eretnokség és fekete mágia vádja, s hogy a 16. század egyik híres fekete mágikus kézikönyve miért Agrippát tünteti fel szerzőjeként. A *De occulta philosophia* bizonytalan eredetű negyedik könyve, mely valamikor Agrippa halála után jelent meg, a fekete mágia infernalis szertartásaival foglalkozik, s a szakirodalom szerint nem származhat a nettesheimi szerzőtől. Agrippa tanítványa, a "boszorkányszakértő" Johann Wier maga is elutasította ezt a lehetőséget. A könyvben viszont számtalan részlet az eredeti *Tükös bölcsességéből* van átemelve, mely semmiképpen sem járult hozzá Agrippa jó hírnevének erősítéséhez.<sup>5</sup> A mágia szakirodalma szerint a nekromantia, vagyis a holt lelkek megidézésének mestersége egyértelműen a fekete mágia terrénumbába tartozik, s Agrippa is úgy ír róla, mint boszorkányok praktikáiról. Ennek ellenére gyanúsán részletesen mutatja be ezeket a ceremóniákat, s nem csodálható, ha Marlowe Faustusa sátánidézéseihez is Agrippát tartja tanítómesteréül. Agrippa szerint a nekromantia két változata ismert: a nekyomantia, mely a holttestet kelti életre, és vérre van szüksége. A másik típus a skiomantia - ennek esetében az árny megidézése is legendő (xlii).

A nekromantia minden műveletét meggyilkoltak tetemének, csontjainak, testrészeinek és az ezekben lévő dolgoknak a segítségével hajtja végre, mivel mindezekben hozzájuk vonzódnó démoni erő lakozik, hiszen a holtak könnyen képesek kieszközölni a gonosz démonok közreműködését. Mivel pedig a démonoknak nagy a hatalmuk a földi és emberi ügyek felett, a nekromanták az ő segítségükben bízva, bűnös szerelmeket tudnak keltetni, álmokat bocsájtanak az emberekre, betegségeket, gyűlölködést, szenvedélyeket és hasonlókat képesek okozni (i.h., 157).

A boszorkányok, mondja Agrippa, könnyen fölhasználhatják ezeket a szerencsétlen lelkeket,

testüket, vagy annak egy részét alkalmazva csalétkül, másrészt meg styxi hívóformulákkal kényszerítve őket, miközben a mezők szélében heverő fertelmes hullákhoz, temetetlen holtak kóbor lelkeihez, alvilágból visszajáró kísértetekhez, korai haláluk folytán pokolra jutott másvilági jövevényekhez, szörnyeteg, bűnös vágyakhoz és fennhéjázó, bűnbosszuló démonokhoz folyamodnak segítségül (i.h., 158).

A fekete mágia rettenetes részletei után azonban Agrippa visszakanyarodik az isteni

---

<sup>5</sup>A negyedik könyv a 17. században angol fordításban is megjelent, a nekromantia egészének kontextusában tárgyalja Waite 1961, 77-89, 324-5.



theurgiához, s még a halottak feltámasztását is a legmagasabbrendű fehér mágia körébe igyekezik vonni:

Ha azonban valaki vissza akarja hozni a lelket eredeti testébe, annak tudnia kell, milyen a lélek eredendő természete, honnan származik, milyen és hány tökéletesedési fokozaton ment át, melyik szellemerő adja neki az erőt, miféle utakon-módokon terjed szét a testben, milyen harmóniákhoz kapcsolódik, mi köze Istenhez. [...] A halott-támasztás mesterségéhez mindezeknek az ismeretére szükség van, mert ez a mesterség nem embertől, hanem Istentől való, és csak az művelheti, akinek Isten e képességet át akarja adni... (i.h., 158).

A teljes mű konklúziója ismétcsak a szerző által propagált mágia istenes és kegyes voltát, a természet titkainak magasztos, teológiai célra való felhasználását hangsúlyozza. Egyrészt újólag valamiféle természettudományként mutatja be a mágiát —

Ismereteink egy része rendszeres, más része rendszertelen, van, ami töredékesen maradt ránk, és van, amit homály borít, s még arra vár, hogy fölkutassák azok a szakemberek, akik a leírottakat alaposan végiggondolva és megvizsgálva képesek a mágia tudományának minden adatát és biztos tapasztalatát egybegyűjteni (liv, i.m., 159) —,

másrészt kiemeli, hogy az alkalmazott homályos és csak titkos szimbolikával kódolható előadás a tiszta lelkek számára való, azért szükséges, hogy a bölcsesség illetéktelenek kezébe ne jusson. Azok viszont, akik megérdemlik, hihetetlen adományok birtokába juthatnak:

... olyan nyelven adtam elő, amely szükségképpen megközelíthetetlen az ostoba számára, ám értelmét a bölcsök előtt könnyedén fölfedi. [...] Mert egyedül nektek írtunk, nektek, akiknek lelke romlatlan és alkalmas a helyes életvitelre, akiknek tiszta és tisztességes elméje és csorbítatlan hite féli és tiszteli Istent [...]: ti majd meglelitek az egyedül nektek megőrzött tudást, és megfejtitek a számos rejtvénybe szőtt titkot, amelyek elő nem csálhatók, csak ha értelemmel főditek föl őket. S ha ezt megteszitek, a mágia teljes és legyőzhetetlen tudományának birtokába juttok, és megmutatkoznak nektek azok az erők, melyek egykor Hermész, Zoroaszter, Apollóniosz és a többi csodatévő kincsei voltak (i.m., 160).

A mágia e monumentális kézikönyvét vázlatosan áttekintve a következőkben foglalhatjuk össze Agrippa művének jelentőségét:

A *De occulta philosophia* kétségtelenül szinkretikus és szintetizáló mű,

olyan mértékben igyekszik bemutatni a korábban létezett mágikus hagyományrendszereket (klasszikus szimpatikus mágia és démonológia, későhellén hermetizmus, arab és középkori *magia naturalis* és a reneszánsz neoplatonisták spirituális mágája), hogy akár enciklopédikusnak is nevezhető. Magyar László András szerint nem is eredeti mű, "voltaképpen idézethalmaz, nem is túl következetes rendbe szedve" (in Agrippa 1990, 14), de ő is hangsúlyozza a műben mindezek ellenére megtalálható gondolati egységet: "az ő világa kapcsolatok, kölcsönhatások, megfelelések, párhuzamok és összefüggések világa, olyan világ, melyet csak irigyelhet a mai, széthullott és áttekinthetetlen világ vak és néma embere" (i.h.). Agrippa számtalan példával él a természeti szimpátiák és mágikus lehetőségek bizonyítására, könyvének eme részeivel szemben tanácstalanul áll a mai olvasó. A nagyrészen Pliniusból és hasonló, megbízhatatlan forrásokból vett példák szinte abszurd kontrasztot képeznek elméleti gondolatai komolysága mellett. Ám ha e mesei rétegen túljutunk, világossá válnak Agrippa nézeteinek elméleti rétegei: 1) az antikvitásra visszanyúló mikrokozmosz-makrokozmosz teória, 2) a létezés nagy láncolatának középkorra kidolgozott rendszere, valamint 3) a firenzei neoplatonistáknak a későhellén hermetizmusból kölcsönzött *exaltatio*-tana, melynek egyik hajtóerejéül a mágiát jelölték meg.

Mindezeket figyelembe véve Agrippa mágája közelebb áll a teológiához, mint a természettudományhoz, bár az is figyelemreméltó, hogy bizonyos részkérdések tárgyalásakor (a mechanika és matematika vonatkozásában, illetve a nyelv és az emberi psziché természetéről elmélkedve) meglepő racionalitással nyilatkozik meg. A Warburg-iskolához tartozó tudománytörténészek igyekeztek Agrippa mágiját a természettudomány 16. századi megalapozása egy alfejezeteként bemutatni (pl. Yates 1964, majd 1979, 37-49; Debus 1978, 13, 19; Webster 1982, 27), de már egynémelyikük, mint például Webster (1982) finom megkülönböztetést tesz Agrippa és Paracelsus mágikus természetfilozófiája között. A hermetizmus vita során a tudománytörténészek bizonyítani vélték, hogy a reneszánsz kori okkult filozófia legjobb esetben is csak másodlagos szerepet játszott a természettudományos forradalom áttörésében. Ha ezzel nagy általánosságban egyet is értünk, érdemes figyelni Agrippa időnkénti törekvésére, hogy szabatosan, szinte természettudományos igénnyel fogalmazzon meg bizonyos téziseket, s az ilyen alkalmakkor felcsillan a legjobb humanistákra jellemző ironiája is:

"Az emlékezet alapja az érzékelés - idézi Arisztotelészt -, ha viszont gyakran emlékezünk meg egyazon dologról, az tapasztalatot szül, többféle tapasztalatból meg lassan összeáll a tudás és tudomány". [...] E gyűjtögetésből lassacskán bizonyosfajta jósképesség keletkezik majd, továbbá arra való képesség alakul ki, hogy saját álmai bérnyelvéjét megfejtse az ember, föltéve persze, ha közben semmi sem csusszan ki emlékezetéből (I:lix, Agrippa 1990, 73).

E humanista ironia a *De occulta philosophia* fejezeteiben jelen van, de szinte tobzódik Agrippa másik híres műve, a *De incertitudine et vanitate omnium scienti-*



arum lapjain. Mivel mindkét műnek rendkívüli hatása volt a 16. század második felének intellektuális fejlődésére, s egyben az okkult-hermetikus gondolkodás két jellegzetes példáját adják, miközben első látásra egymás szöges ellentétének tetszenek, a *De incertitudine*-t is meg kell vizsgálnunk részletesebben.

## 2. Agrippa és a reneszánsz mágia válsága

Charles Nauert vaskos monográfiát szentelt Agrippa bölcséletének azt a vezérgondolatot követve, hogy mind a mágia megjelenése a reneszánsz filozófiában, mind pedig az, hogy Agrippa két fő művében annyira ellentmondásosan viszonyul a gondolkörhöz, a reneszánsz gondolkodás válságát jelzik (1965). Nauert monográfiája a hatvanas évek elején fellendülő manierizmus-kutatás és -vita delelőjén született, amikor - többek között Hauser manierizmus-elméletének hatására - az egész reformációt kezdték a reneszánsz gondolati egységének válságaként értelmezni.<sup>6</sup> Véleményem az, hogy Agrippa mágiatana nem éppen válságról, hanem az okkult reneszánsz fejlődésének egyik csúcspontjáról tanúskodik, illetve csak annyiban válságról, amennyiben a fehér és fekete mágia objektív szétválasztása valóban megoldhatatlan feladat. Mindenesetre, a *De incertitudine*... értelmezésére más, a kultúrtörténeti tendenciák ellentmondásait, illetve a teológiai és filozófiai paradoxonokat finomabban feldolgozó utat kell találnunk.<sup>7</sup>

A több mint száz fejezetet tartalmazó mű alaphangja a szarkasztikus ironia, mely már a szerző előszavában megalapozást nyer, mikor önmagát Herkuleshez hasonlítja azzal, hogy kezét mert emelni a tudományok gigantikus erejére. Tisztában van a veszélyekkel is, amiket vállalt, s a várhatóan ellene támadó tudósok felsorolása megelőző első csapásnak is tekinthető:

A nyakas logikusok végtelen számú szillogizmust lövellnek majd rám; a hosszúnyelvű szofisták beszédjük minden részével legyúrni igyekeznek; [...] a zenészek hangnemeikkel fognak az utcákon vé-

---

<sup>6</sup>Ld. Arnold Hauser, *A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta* (1964, Budapest: Gondolat, 1980), 86-108. A reneszánsz és reformáció látszólagos antagonizmusával kapcsolatos vitákat elemzi Klaniczay Tibor, "A reneszánsz korszakolása és értelmezése", in K.T., *Hagyományok ébresztése* (Budapest: Szépirodalmi, 1976), 289. Klaniczay öleg H. Haydn *The Counter-Renaissance* (New York, 1950) és E. Battisti *L'antinascimento* (Milano, 1962) c. könyveit bírálja.

<sup>7</sup>E cikk írásakor a latin szöveg, illetve a kritikai kiadás nem állt rendelkezésemre. A szöveg bemutatásához az 1564-es angol kiadás szövegét vettem alapul, melyet kivonatolva közöl Michael Keefer *Marlowe Doctor Faustus* kritikai kiadásának függelékében (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1991). A lapszámok e kiadásra vonatkoznak, míg a római számok az eredeti fejezetbeosztást jelölik. A *De occulta philosophia* és a *De incertitudine* közti ellentmondások legátfogóbb elemzését is Keefer végezte el (1988), a továbbiakban cikkét nagymértékben felhasználom.

gigázve nevetségessé tenni; a táncos színész lompos színpadán tragédiát csinál belőlem; [...] a perspektíva művészetének fáradhatatlan gyakorlója olyan metszetet készít rólam, melyen egy majomnál, vagy Therszitesznél is durvább vonásokkal jelenek meg; a vándor kozmográfusok Moszkván, vagy a befagyott tengeren túlra fognak számítani engem; a dédaloszi építők hatalmas gépeikkel veszejtenek el, s örökös bolyongásra ítélnék labirintusaikban; [...] a dühös próféta majd megcsal hazug orákulumával; a szörnyű mágusok második Apuleiusként számárrá változtatnak; a fekete varázsló szellemekkel és démonokkal üldöz; [...] a körülmélt kabalista majd nekem ajánlja fitymáját; [...] a buja papok kiközösítenek; a felfuvalkodott ügyészek hazaárulással vádolnak meg; [...] az ostoba teológiai doktorok eretneknek kiáltanak ki... (in Keefer 1991, 183-5).

Az előszó második részében frásának — azaz az emberi tudományok elleni támadásának — céljára utal:

Nos, olvasóm, mégis remélem, hogy elkerülhetem e csapásokat, ha az igazságot támogatva s az irigységet félretéve, szelíd elmével látsz az olvasáshoz. Mi több, én az Úr Szavát bírom, hogy vele megvédjem magam. [...] Manapság a tudomány majd minden részében egy perverz és kárhóztos szokás alakult ki, nevezetesen, hogy mintha eskü kötelezne minden tudóst, nehogy Arisztotelész, Boetius, Aquinoi Tamás, vagy Albertus ellen beszéljen, mintha csak azok istenek lennének; s ha valaki csak egy újjal is érinti őket, máris eretneknek kiáltják ki aki megérdemli a máglyát. [...] Ezeket a tudatlan óriásokat, a Szentírás ellenségeit kell megtámadni, s erődjüket és kastélyaikat lerombolni; s kijelenteni, hogy mekkora az ember vaksága minden tudományával és művészetével, minden tudásával és auktorával együtt, s hogy mindig csak eltévelyedik az igazság ismeretének útjáról. S hogy mekkora arrogancia filozófusok iskoláit Krisztus Egyháza elé helyezni, s így emberek gondolatait Isten Szavával egy polcra, vagy az elé helyezni! (185).

E keményen ortodox hangzású bevezető után elsőként a tudományok általános elutasítása következik. Bár sokan állítják, mondja, hogy a tudományok áldásaként az ember akár az istenek társa is lehet, valójában az üdvösség szempontjából semmi sem kártékonyabb, mint a tudomány. Agrippának két fő érve van: 1) mivel minden tudomány valamiféle előre meghatározott alapprincípiumokra épül, melyek nélkül összeomlik, e behatároltság folytán képtelenek a tökéletes igazság megragadására; 2) de ettől eltekintve is minden tudós zsarnok, aki erőszakkal kényszeríti ránk véleményét ahelyett, hogy érvekkel győzne meg.

A további fejezetekben hasonló stílusban ítéli el a logikát (az érzékektől megcsalatott), a természettudományokat (csak szolgálai tudomány), a politikai hatalmat (az emberek kirablása), az egyházkormányzatokat (hatalmasai kurvapecérek, falánkak, iszákosak és méregkeverők), az orvostudományt (embermészárlás), a jogot (a gyöngye embert zsarnokká emeli), de még a teológiát is:

Beszéljünk először a skolasztikus tudományról, melyet Párizsban a sorbonnisták kezdtek, Isten ígését bizonyos filozofálással keverve, mígnem kéttestű, kentaurtudomány lett. [...] Szofisztikává és logomachiává változtatták. Interpretációval, magyarázatokkal, jegyzeteléssel, szillogizmusokkal a jelentéstől teljesen más értelmet adtak az Írásnak. [...] A teológia magas tudománya sem mentes tehát hibáktól és tévedésektől, ahogy azt a sok szekta, gonosz eretnekség, szőrszálhasogató szofisztika is bizonyítja... (xcvii, i.m., 194).

A mű közepén ugyanakkor több fejezetet szentel a mágikus művészetek és tudományok kritikájának, s bírálata - bár ezekben is talál kivetnivalót - elsősorban az emberi gyakorlat és módszertan, nem pedig e tudományok lényegét érinti. Mindezekelőtt arra figyelmeztet, hogy a mágia veszedelmes lehet, mert még ha nem goétia és nekromantia szándékával űzik is, előfordulhat, hogy ártó démonok jelennek meg az idézett angyalok helyett. Bár a theurgiáról megengedően nyilatkozik, végsősoron mégis hiábavalónak bélyegzi:

Sokan gondolják, hogy a theurgia nem tiltott, mert jó angyalok vezérlik, habár sokszor előfordul, hogy Isten és az angyalok neve alatt az ördög gonosz cselvetése rejtőzik. [...] Porphüriosz, aki sokat ír e témáról, végül is úgy véli, hogy a theurgiai szertartásokkal az ember elméje felkészíthető az angyalok és szellemek befogadására, azt viszont már tagadja, hogy segítségével az ember Istenhez felemelkedhet (xlvi, 190).

Ugyanitt Agrippa maga is említi a *De occulta philosophiá*t, melyben, mint idéztem, emelkedett szavakkal ecsetelte ezt a lehetőséget is. A zsidó kabaláról most azt mondja, hogy semmi más, mint pestises babonáság, melyből csak az ofita, gnóosztikus és valentinus eretnenségek eredtek. A *De occultá*ban viszont szóról szóra megismételte Pico kabalista konklúzióját, miszerint az igaz kabalista Jézus nevével operál (III:xii).

A századik fejezet címe "De verbo Dei", s az egyetlen igazságként a Szentírást ismeri el. Csakhogy, mint Keefer kommentálja, Agrippa nem egyszerűen az Ige igazságáról elmélkedik, hanem egy olyan "illumináció" fogalmát vezeti be, mely helyettesítheti az okkult tudományok programját, pontosabban megvalósítja azt, amire azok képtelenek:

Ez a hit igazán annyival magasabb és biztosabb mint az emberi tudományok hiszékenysége, amennyire Isten is magasabban áll és

igazabb, mint az ember. Sőt, egyedül Isten az igaz, s minden ember hazug... [...] Valóban, Isten egyedül az igazság forrása, melyből annak, ki az igaz doktrinára vágyik, innia kell. Mert nincs, s nem is lehet a természet titkainak olyan tudománya, melyet nem az isteni inspiráció fed fel. Mert az isteni dolgokat ne érintse emberi erő, s a természetes dolgok minden pillanatban megszöknek az érzékelés elől [*divina enim humanis viribus non tanguntur, & naturalia quovis momento sensum effugiunt*] (Cap. c, idézi Keefer 1988, 633).

Az idézet azt sugallja, mintha a hit nem a végső cél volna, hanem kulcs, mely az illumináció kapuját megnyitja, hogy azon át betekinthesse a természet és a természetfeletti titkaiba. Ezt erősíti meg a kilencvennyolcadik fejezet egy passzusa is, melyben Agrippa az interpretatív teológiáról ír. Itt a szerző elismeri, hogy ő maga nem tartozik azon próféták közé, akik természetesen kapják az illuminációt, ő csak értelmezheti a próféciákat, s ezáltal juthat Isten és a természet ismeretéhez. A próféciák értelmezésének azonban több útja van, s Agrippa hevesen elveti a "definíáló, felszeletelő és összekotyvasztó Arisztotelianusokat", mivel Istent sem definiálni, sem felosztani, sem szintetizálni nem lehet. De, mint mondja, van

egy másik módja is a tudásnak, s ez nem más, mint a megegyezés az igazság és megtisztított intellektusunk között, melyek mint kulcs a zárba illeszkednek egymásba [*quae est adaequatio veritatis cum intellectus nostro purgato, veluti clavis cum sera*]. S ahogy intellektusunk igen vágyakozik az igazságra, minden megérthető iránt is érzékenységet mutat, ezért nevezik passzív intellektusnak [*intellectus passibilis*],<sup>8</sup> mely által, bár ha nem is látjuk a dolgokat olyan világosan, ahogyan a próféták látták, a kapu mégis feltárul előttünk, s az érzékelt igazságnak intellektusunkkal való konformitása okán, meg a fény segítségével, mely a belső szentélyből árad ki, erősebb bizonyosságot nyerhetünk, mint a filozófusok demonstrációi, definíciói, divíziói és kompozíciói által. Mert megadatott nekünk, hogy olvassunk és értsünk, nem külső szemünkkel és fülünkkel, hanem belső érzékekkel, hogy a lepel elvonódván és az arc feltárván ihassuk az igazságot, mely a szent iratokból csordogál (xcviii, idézi Keefer 1988, 634).

---

<sup>8</sup>Keefer (1988, 634) felhívja a figyelmet a "passzív intellektus" közeli rokonságára Ficino terminológiájával, mikor az azt mondja, hogy az istenek halhatatlanok és aktívak, az ember passzív és halandó, míg a démonok halhatatlanok de passzívak: "*Dii etiam immortales, et impatibiles sunt; homines patibiles, atque mortales sunt. Daemones immortales sunt quidem, sed patibiles*" (In convivium platonis de amore VI,3; Ficino 1944, 80/185).

Az újtestamentumi párhuzamok kézenfekvőek,<sup>9</sup> de a hermetizmusban járatos olvasó önkéntelenül is kiegészíti ezeket a *Corpus hermeticum* hasonló értelmű részeivel. Különösen a hermetikus ujjaszületésről szóló tizenharmadik traktátus fényhymusza kínál sokatmondó összehasonlítást:

Mindnyájan, egy közösségben dicsérjük Őt,  
aki a mennyekben ül, s mindennek a teremtmője.  
Ő az, aki szellemem látó szeme... [...].  
Ó, szent Tudás, általad világosodok én meg,  
s rajtad keresztül zengem a dicséretet a Fénynek, melyet  
csak a szellem foghat föl... (CH 13, 18).

A százegyedik fejezetet "A szamár dicséreteként" (*Encomium asini*) is emlegetik: ebben Agrippa azt az egyszerű szamarat dicséri, melyen Jézus belovagolt Jeruzsálembe. A tudás a kígyó leleménye, nem véletlen, hogy Jézus apostolainak nem tudós papokat és rabbikat, hanem egyszerű, faragatlan embereket választott, akik maguk is szamarak voltak.

A mű konklúziója is a számárra való hivatkozással zárul, magát a kegyes olvasót nevezi így a szerző:

Ezért ó, ti szamarak, szabaduljatok fel a hús és vér sötétségéből. Ha részesei akartok lenni az igaz bölcsességnek, s nem a jó és gonosz tudás fájáról, hanem az élet fájáról, lökjétek félre az emberi tudományokat! Ne a filozófusok és a szofisták iskoláiba lépjétek be, hanem önmagatokba, s mindent megismertek. [...] Ne a Léthe vizéből igyatok feledést, hanem várjatok az igaz világosságra. [...] Hagyjátok el az emberi hagyományok ködeit, s kapaszkodjatok az igaz világosság felé... (Peroratio, in Keefer 1991, 195).

Már-már belenyugodnánk, hogy e művében Agrippa véglegesen a szent tudatlanság, s a belső, naív megvilágosodás programját ajánlja, mikor utolsó mondataiban - ha csak rejtetten és áttételesen is, Salamon bölcsességét idézve -, de visszatér az okkult terészetfilozófia, a mágikus tudás Istennel összekötő erejére, azaz műve befejezése ismét egyfajta hermetikus felhangot kap:

Mert ő adta nekem a dolgok biztos ismeretét, hogy értsem a világ-mindenség szerkezetét és az elemek működését, az idők elejét, végét és közepét, a napfordulat változását és az évszakok váltakozását, az év lefolyását és a csillagok állását, az állatok természetét és a vadállatok indulatait, a szellemvilág hatalmát és az emberek gondolkodását, a növények különbségeit és a gyökerek

---

<sup>9</sup>"A ti szemeitek pedig boldogok, hogy látnak; és a ti fületek, hogy hallanak..." (Mt 13, 13-7) és "Mikor pedig megtár az Úrhoz, lehull a lepel..." (2 Kor. 3, 15-18).

gyógyító erejét. Mindent megismertem, ami el volt rejtve s ami látható volt; mert a mindeneket művészien alakító [Isten] megtanított a bölcsességre (Peroratio, i.m., 638).<sup>10</sup>

Mi ez, ha nem a mágus *exaltatio*jának reminiscenciája? A *De incertitudine* kontextusába nem egészen illő bibliai locus arra int bennünket, hogy Agrippa frói motivációja valószínűleg sokrétebb volt, a szöveg pedig többértelműbb, mint első vizsgálódásra tűnik. Különösen, ha számításba vesszük azt a szándékos félreidézést, melyre ugyancsak Keefer hívja fel a figyelmet (1988, 640). A *Vulgata* szövege ugyanis azt mondja: "... mert a mindeneket művészien alakító bölcsesség megtanított rá [omnium enim artifex docuit me sapientia] (*Bölcs.*, 7,21)", a bölcsességet Agrippa pedig kegyosztó alanyból az ember által elsajátított tárggyá változtatja: "omnium enim artifex docuit me sapientiam".

Felmerül a kérdés, hogy egyáltalán szkeptikus-e Agrippa, vagy inkább valamit rejteget a *De incertitudine* lapjain?

Frances Yates e mű kapcsán rendkívül érdekes szövegpárhuzamokra hívta fel a figyelmet (1979, 42-4). Először is arra, hogy miként Apuleius *AranySZAMARÁ*-ban is a hősnek először számárrá kell változnia a misztikus beavatási élmény előtt, úgy javasolja elhagyni Agrippa a földi tudományok sallangjait. Agrippa ambivalens megfogalmazását rejtett szubverzióként is felfoghatjuk. Túl sok volt az eretnecség és fekete mágia vádjá ellene, hogy valami látványos cáfolat nélkül elkerülhesse a büntetést: szellemes ötlettel így egyszerre számolt le a neoplatonista mágus által amúgy sem becsült kiüresített és skolasztikus tudományokkal, s tett tanúságot keresztény hitéről és ortodoxiájáról.<sup>11</sup> A tudományok ilyen elutasítása azonban korántsem garantálta a jámborság felülkerekedését, joggal mutattak rá ugyanis, hogy Marlowe Faustja első monológjában szinte ugyanezekkel az érvekkel mond megsemmisítő ítéletet a földi tudományokról (beleértve a teológiát is), hogy aztán lírai lelkesültségben dicsérje az igaz mágiát, s végül meglehetősen alantas paktumot kössön a Sátánnal (Keefer 1991, 182). Agrippa intellektuális szubverziója e lehetséges konklúzió fényében válik igazán izgalmassá.

Szkepszisének és szarkazmusának legalábbis egynémely gyökerét a műfaji hagyományokban, a humanista tradícióban is kereshetjük. A két leginkább kínálkozó párhuzam: Cusanus *De docta ignorantia*-ja (A tudós együgyűségről, 1440), mely (ál)-

---

<sup>10</sup>V.ö. *Bölcs.* 7, 17-21. Az apokrif Bölcsesség Könyve nincs a reformátos bibliába fölvéve, a szöveget a katolikus kiadásból idézem (*Őrzközettség és Újzközettség Szentírás*, ford. Gál Ferenc et. al. [1972]. Budapest: Szent István Társulat, 1982).

<sup>11</sup>Ld. Yates 1964, 131. Nauert 1965, 106-11 arra mutat rá, hogy a hivatalos egyházi körök és a Sorbonne teológusai megjelenése után azonnal elfélték a *De incertitudine*-t; ebből Keefer (1988, 618) azt a következtetést vonja le, hogy a mágusnak ilyen "biztonsági szelep" szándéka nem lehetett a művel. Magam legfeljebb annyit mondanék, hogyha volt is, elszámította magát.



naivan kifejti, hogy a tudós együgyűség "a misztikus kontempláció olyan módszertana és stílusa, mely a racionális tudás prioritásán és a természet megfigyelésén alapul" (Koenigsberger 1979, 123). Ennél is közelebb áll azonban Agrippa szelleméhez Erasmus híres műve, *A balgaság dicsérete* (*Encomium moriae*, 1511), melyben a monostori élet kifigurázása közben Agrippához hasonlóan ítéli meg az emberi tudományokat. A balgaságot megszemélyesítő nőalak, nemcsak az egyházi korrupciót, a bűcsúcédula-árusokat és az ostoba barátokat pellengérez ki, de elutasítja a tudományokat is, a grammatikától a matematikán át a mágiáig. A mű konklúziója Agrippáéhoz hasonló: az egyedüli bizonyosságot az Evangélium nyújtja (ld. ismét Yates 1979, 44; Agrippa szatírájáról ld. Bowen 1972 és Korkowski 1976).

Érdekesek a biográfiai és filológiai összefüggések Erasmus és Agrippa műve között. Miközben Erasmus az angliai Thomas More házában *A balgaság dicséretét* írta, Agrippa is látogatást tett Angliában (1510). Nincsen nyoma, hogy a két humanista találkozott volna, de az 1530-as évben Erasmus ajánlott egy tanítványt a mágusnak, hogy azt az okkult tudományokba beavassa. Erasmus arról is beszámol, hogy hallott a *De incertitudine*-ről, s hogy "merésznek" mondják. Agrippa gyorsan válaszol, erasmistának, s hű kereszténynek mondja magát, s kollégája véleményét kérdezi opuszáról. Erasmus csak 1533-ban reagál viszont, s bár dicséri a könyvet, figyelmezteti Agrippát, hogy őt ne vonja be a mű körül kirobbanó vitába.<sup>12</sup> Az az Erasmus, aki néhány éve még hevesen a keresztény kabalista Reuchlin védelmére kelt, most már nem vonzódik sem a titkos számmisztikához, sem a felvilágosult humanista számára gyanús rituális szertartások mágikus felélesztéséhez. Ezek nem férnek össze az intellektuális humanizmus kritikai szellemével. Bármennyire is ellenkezett Erasmus Lutherral, itt a reformáció előszelét érezzük. A *De incertitudine* viszont arról győzhet meg bennünket, hogy a reformatori lelkesültség a mágustól sem volt teljesen idegen (v.ö. Zambelli 1976).

Mindez azonban még nem magyarázza meg kielégítően a *De occulta* és a *De incertitudine* közötti diametrális ellentétet, különösen azt a megdöbbentő tényt, hogy a *De occulta* 1533-as kiadásának előszavába Agrippa a *De incertitudine* mágiát és a hermetizmust legkeményebben elutasító fejezeteit szószerint inzertálta! Érvelésének bizonyos elemei meglehetősen biztonsággal zárják ki, hogy ebben az eljárásban a "biztonsági szelepet" nyitó, fölényesen ironizáló humanista intellektuális játékát lássuk, habár kétségtelenül szellemi izgalmat jelent, hogy egy olyan előszó után, melyben a szerző azt kérdezi, hogy

ki tudja, megbocsájtható-e, hogy én, csekély tehetségű és műveltségű ember létemre, ifjú fejjel, meggondolatlanul, ily nehéz, ily veszélyes és ily bonyolult munkába fogtam? (Agrippa 1990, 20) -

---

<sup>12</sup>Nauert 1965, 110. Ld. *Opus epistolarum Erasmi*, ed. P. S. Allen & H. W. Garrod (oxford, 1906-11), X: 203, 209-11. Agrippa és Erasmus viszonyáról még Zambelli 1969.

majd arról bizonykodik, hogy csak azért szánta rá magát a kiadásra, mert romlott szövegű kéziratok még veszélyesebb tévedéseket terjesztettek mint amik az eredeti szövegben találhatóak, az olvasó többszáz oldalon keresztül a mágia lelkesült dicséretét tanulmányozhatja.

Az elemzők közül eddig talán Michael Keefer jutott a két mű paradoxonának legárnyaltabb értelmezéséhez (1988). Gondolatmenetének egy, az eddigiekben még nem említett eleme az intellektuális mágia egy olyan összetevőjét vonja vizsgálatunkba, mely amúgyis megkerülhetetlen nemcsak Agrippa, de a többi tizenhatodik századi keresztény mágus megközelítéséhez is.

Keefer argumentációjának első eleme az, hogy Agrippa mindkét műve ugyanakörül a központi gondolat körül forog: ez pedig a misztikus-intellektuális ujjászületés, az a revelatív-illuminatív megismerés, mely az embert még életében elvezetheti a természeti és természetfeletti világ, végsősoron Isten pontos megismeréséhez. E tekintetben Agrippa összhangot talált a szentírási és a hermetikus tanítások között, s mint már láttuk is, Máté, Szent Pál, a *Corpus hermeticum* negyedik és tizenharmadik traktátusa, de Platón és Plótinosz, valamint számos antik és középkori misztikus gondolkodó tanai számára ugyanarról a dologról szóltak. Ebben az összefüggésben a két Agrippa-mű tudományértékelése között csak látszólagos ellentmondás van, éppúgy mint Platón ugyancsak látszólagosan ellentmondó költészetértékelései között (Az államban az átlagos, földi, az utánzás utánzását művelő költészetet kárhoztatja, míg a *Phaidroszban* az illuminatív "furor poeticus"-t dicséri). Agrippa számára az igazi dilemma ott kezdődött, hogy felfedezett egy harmadik forrást is, mely ugyanennek a revelatív ujjászületésnek a realitását állította, ám a kegyes, istenfélő teológus-filozófus számára elfogadhatatlan volt. S itt kell visszakanyarodnunk a Faust mondáéhoz, illetve annak archetipikus változatához, Simon Mágus történetéhez.

Simon Mágus az *Apostolok cselekedeteiben* jelenik meg, mint aki pénzzel akarta megvásárolni tőlük a Jézustól származó tudást, a Szentlélek továbbadásának tehetségét. Péter azonban elűzi, mint igaztalan sarlatánt. Ugyanitt az is elhangzik, hogy Simon egy időben nagy népszerűsége tett szert Szamariában mint hatalmas varázsló, akiről azt állították, hogy "ez az Istennek ama nagy ereje!" (*Ap. csel.* 8, 10; ld. rész 9-25). A korai gnóosztikus iratokban Simon jelentős személylé nő, s az egyházi hagyomány őt tekintette az első gnóosztikusnak.<sup>13</sup> E hagyomány szerint egy Heléna nevű nővel és harminc tanítványával járta Palesztínát, végül Rómában tűnt fel, s itt mérte össze erejét Szent Péterrel. Először halottfeltámasztásban maradt alul,

---

<sup>13</sup>Simon Mágusról és a gnóoszticizmusról ld. Vanyó 1980, 80, 202, 207, 287-8, 317 és Kákosy 1984, 18-21; valamint Grant 1966; Beyschlag 1975; Keefer 1988, stb. Források: az apokrif *Péter-akták* (*Actus Petri cum Simone* 28-32, in R. A. Lipsius & M. Bonnet, eds., *Acta apostolorum apocrypha* [3 vols], 1891-1903 [repint Hildeaheim, 1959]), valamint egyes ókeresztény írók (Ireneusz, *Adversus haereses* I. 23, 2-4; pszeudó-római Szent Kelemen, *Recognitiones* II. 6, 7, 12; Euszebiosz, *Historia ecclesiastica* II. 1, 13-4; Hippolítósz, *Refutationes* VI. 20, 3).

majd a város felett repült át, de Péter imájára lezuhant. Szeretője, Heléna, állítása szerint az Isteni Eszme (Ennoia) megtestesülése volt, akit saját teremtményei foglyul ejtettek és az anyagba zártak. Különböző reinkarnációi során ő volt a legendás trójai Heléna is, hogy végül Simon - ugyancsak az isteni gondolat megtestesülése - egy türoszi kurtizán testéből szabadítsa ki. Kákosy László mutat rá, hogy a bizarr teremtetéstörténet rendkívül érzékletesen dolgozza fel a gnóosztikus programot, a felső világból származó szellem felszabadítását az anyag börtönéből (1984, 21).

A patrisztikai források egybehangzó vélekedése szerint Simon hatalma a Sátántól eredt, mindez azonban nem zavarta Faust doktort, hogy személyes ambícióit és a mágia iránti elkötelezettségét simoni terminológiában fejezze ki. Úgy tűnik, hogy Agrippa is e terminológiával élt, feltehetően önkéntelenül, s éppen ettől borzadt el, amikor a *Corpus hermeticum* gondolatmenetét követő s az emberi lelket felmagasztaló fejtegetésében a simoni tanokra jsmert. A ceremoniális mágia negyvennegyedik fejezetében olvassuk:

Az egész teremtésben nincs olyan csodálatraméltó, olyan tökéletes, olyan csodálatos mű, mint az emberi lélek, mely magában foglalja az istenség képét (s melyet a mágusok a felálló, s nem a lehulló léleknek neveznek [quam vocant Magi animam stantem & non cadentem]... Ezért minden mágikus erő formája az ember felálló és nem lehulló lelkéből származik (a magyar fordításban nem szerepel; ld. Agrippa 1970, 1:445-6, idézi Keefer 1988, 648).

E fejezet egésze a *Corpus hermeticum* negyedik és tizenharmadik traktátusával rokon, de a "felálló lélek" kifejezés a mágiára vonatkoztatva csak a Simon Mágusra vonatkozó irodalomból ismeretes! Pszeudó-Kelemen írja:

[Simon] nemzetiségére nézvést szamaritánus, foglalkozása mágus, de igen jártas a görög irodalomban is; dicsőségvágyó, rettenetesen dicsekvő, azt szeretné, ha hatalmas, a teremtmény Istent is meghaladó erejűnek hinnék, Krisztussal azonosnak, s a *Felállónak* neveznék [credit si velit, et Christum putari, atque Stantem nominari]. Azt érti ez alatt, hogy ő sohasem fog elbomlani, teste annyira erős istensége által, hogy kitart az öröklétig (*Recognitiones* II. 7, idézi Keefer 1988, 646).

Egy bizonyos ponton Agrippának rá kellett jönnie, hogy műve olyan azonosságot implikál, nevezetesen a szent és a démonikus mágia szétválaszthatatlanságát, melyet egész, amúgy szinkretizmusra törekvő életművében világosan elkülöníteni igyekezett. Az isteni természetét a hermetikus iratokon keresztül közelítette meg; s a szintézis eredményeként arra jutott, hogy a legmagasabbrendű mágia és a legtisztább kereszténység azonosak. A tudományos program és a hit, a pogányság és a kereszténység kibékíthetőnek látszottak, s a *De incertitudine* teológiai fejtegetései arra utalnak, hogy ezek az ó- és újszövetségi tanokkal, a Bölcsesség könyvével, Szent Pál

és Szent Péter tanításaival is harmonizálnak. Mint Keefe összegzi: ha azonban a hermetikus ujjászületés tana Simon Mágus eszméivel is oly könnyen összevonható, az egész tan kompromittálódott, a szinkretizmus és a szintézis túl messzire ment (i.m., 651). Agrippa műve önmaga szubverzióját hajtotta végre, s ebben az értelemben Nauert felfogása, hogy Agrippa alkotásában válságterméket lássunk, elfogadható. Csakhogy nem a reneszánsz filozófia válságáról van itt szó, hanem egy olyan feloldhatatlan ellentmondás felismeréséről, mely a mágia inherens vonása, s az, hogy Agrippa - bár a megoldás lehetősége nélkül - artikulálni tudta, az intellektuális mágia további történetében igen fontosnak bizonyult. Nemcsak Agrippa, hanem számos követője, köztük Paracelsus és John Dee gondolatainak belső dinamikáját is a szent és a démoni közti ambivalencia jelenléte adja, s ez olyan energiát is jelentett, melynek legizgalmasabb kifejeződései a nagy drámai mágus-figurák, Faustus és Prospero alakjaiban testesültek meg.

\*\*\*\*\*

Agrippa írásainak elemzéséből világossá válhatott, hogy Agrippa számára a mágia egyfajta szent tudományt, ráció és hit revelatív megvilágosodás révén elért szintézisét jelentette. E tudomány nem a skolasztikusok elemző tudománya volt, melyet oly keményen ostromozott kritikai műveiben, ugyanakkor helye volt benne bizonyos tudományos vizsgálati módszerek, mint matematika, asztronómia, természet-filozófia alkalmazásának is - igaz, hogy nem a földi világ, hanem egy transzcendens valóság megismerése érdekében.

Bár a kultúrtörténeti perspektívát ezúttal csak inherens módon, Agrippa gondolatainak felmutatásával tudtam érvényesíteni, érdemes utalni egy külsődleges, történeti szempontra is. Agrippa hermetikus bölcséletének forrásait a Biblia sajátos interpretálásán túl Platón, Plótinosz, a hermetikus iratok, valamint a gnósztikus tanok táján kell keresni, de legalább olyan fontos az is, hogy hatása Rudolf Steinerig és Hamvas Béláig terjed, és még azokon is túl, napjainkig. Nem egy jel arra enged következtetni, hogy a posztmodern korban az ember *exaltatió*jának mítosza valamint Simon Mágus és Faust mítosza agrippai ütköztetésének sajátos relevanciája van.

#### A RÖVIDÍTÉSES HIVATKOZÁSOK FELOLDÁSA

- Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1651. *Three Books of Occult Philosophy*. Tr. J. F(reak?)  
London
- Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1967. *De occulta philosophia* (Köln, 1533). Ed. Karl Anton Nowotny. Graz
- Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1970. *Opera* (Lyon, 1550, 2 vols). Ed. Richard H. Popkin. Hildesheim / New York
- Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1990. *Titkos bölcsélet. De occulta philosophia*. Ed/tr. Magyar László András. Budapest: Holnap Kiadó (Vízöntő Könyvek)

- Beyschlag, K. 1975. *Simon Magus und die christliche Gnosis*. Göttingen
- Biedermann, Hans. 1989. *A mágikus művészetek zseblexikona. Az ókortól a 19. századig* (1973). Budapest: Szépirodalmi, Kentaur Könyvek
- Bowen, Barbara C. 1972. "Cornelius Agrippa's *De vanitate*: Polemic or Paradox?", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 34. pp. 249-56.
- CH = Scott 1924-36.
- Debus, Allen G. 1978. *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University
- P
- Ficino, Marsilio. 1944. *Ficino's Commentary on Plato's "Symposium"*. Ed Sears R. Jayne. Columbia: University of Missouri
- Fónagy, Iván. 1943. *A mágia és a titkos tudományok története*. Budapest: Bibliotheca (rpt: Budapest, 1989, Tinódi Könyvkiadó)
- Grant, R. M. 1966. *Gnosticism and Early Christianity*. New York
- Keefer, Michael. 1988. "Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of *De vanitate* and *De occulta philosophia*", *Renaissance Quarterly* 41/4: 614-53.
- Keefer, Michael. 1991. "Introduction & Notes" In Marlowe's *Doctor Faustus*. Peterborough, Ontario / Lewiston, NY: Broadview P
- Koenigsberger, Dorothy. 1979. *Renaissance Man and Creative Thinking. A History of Concepts of Harmony 1400-1700*. Hassocks, Sussex: The Harvester P
- Korkowski, Eugene. 1976. "Agrippa as Ironist", *Neophilologus* 60: 594-607
- Nauert, Charles. 1965. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. (Illinois Studies in the Social Sciences 55.). Urbana: The University of Illinois P
- Prost, Auguste. 1965. *Les sciences et les arts au XVIe siècle: Corneille Agrippa sa vie et ses oeuvres* (1881-2). Nieuwkoop: De Graaf
- Scott, Walter. 1924-36. *Hermetica* (Vol I, *Introduction, Texts and Translation*; Vol II & III, *Commentary*; Vol IV, *Testimonia, Appendices and Indices*). Oxford: Clarendon
- Seligmann, Kurt. 1987. *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban* (1948). Budapest: Gondolat
- Thomas, Keith. 1972. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th century England*. London: Weidenfeld & Nicholson (Rpt. London: Penguin University Paperbacks, 1973)
- Ványó, László. 1980. *Az ókeresztény egyház és irodalma. Ókeresztény írók 1*. Budapest: Szent István Társulat
- Waite, Arthur E. 1961. *The Book of Ceremonial Magic. The secret tradition of Goetia, including the rites and mysteries of goetic theurgy, sorcery and infernal necromancy* (1911). Secaucus, NJ: The Citadel Press
- Yates, Frances A. 1964. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London: RKP
- Zambelli, Paola. 1969. "Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica", *Rinascimento* 21:29-88
- Zambelli, Paola. 1972. "Le problème de la magie naturelle a la Renaissance" In *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*, Convegno polacco-italiano, Varsavia 1972. Warsaw / Wrocław / Krakow / Gdansk: Ossolineum, pp. 48-82
- Zambelli, Paola. 1976. "Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim", *JWCI* 39: 88-103.